

Санкт-Петербургский Государственный университет

Институт Философии

Кафедра философии и культурологии Востока

Индийские мотивы в русской литературе XX века

Выпускная квалификационная

работа студентки

4 курса дневного отделения

Селиверстовой Е.С.

Научный руководитель:

к.фил.н. **Десницкая Е.А.**

Санкт-Петербург

2017

Содержание

Введение	3
Глава 1. Представления об Индии в культуре Серебряного века.....	5
1.1 Поворот от Запада к Востоку.....	5
1.2.Специфика Серебряного века и значение Востока в контексте этой эпохи.....	11
1.3. Индия в творчестве Н. С. Гумилева.....	16
1.4.Индия в творчестве К. Д. Бальмонта.....	23
Глава 2. Интерес к Индии в период "оттепели" на примере романа И.А. Ефремова «Лезвие бритвы».....	28
2.1. Общая характеристика взаимоотношений СССР и Индии в период «оттепели».....	28
2.2. Индия в творчестве И.А. Ефремова.....	32
Глава 3. Образ Индии в постсоветской литературе на примере произведений В.О. Пелевина.....	38
3.1. Общая характеристика взаимоотношений СССР и Индии на постсоветском пространстве.....	38
3.2. Индия в творчестве В.О. Пелевина.....	41
Заключение	52
Список литературы	54

Введение

Данная работа посвящена рассмотрению образа Индии и реалий индийской культуры в произведениях русских поэтов и писателей на протяжении XX века. Предпринятый в работе анализ индийских мотивов в произведениях авторов эпохи Серебряного века, периода «оттепели» и постсоветского периода позволяет продемонстрировать близость индийской культуры менталитету русского человека. Кроме того, в данной работе предпринята попытка провести сравнительную характеристику особенностей восприятия образа Индии русскими авторами трех вышеназванных эпох.

Будет справедливо отметить актуальность данной работы, учитывая следующие несколько факторов. Во-первых, на протяжении длительного периода отношения между Россией и Индией всегда носили дружественный характер; во-вторых, несмотря на довольно большое количество научных работ, посвященных исследованию развития отношений между Россией и Индией, а также научных работ, посвященных анализу образа Индии в работах отдельных авторов, до сих пор отсутствуют работы, в которых проводилось бы параллельное исследование целого спектра индийских мотивов в работах писателей и поэтов разных эпох.

Объектом данного исследования являются работы авторов «Серебряного века», периода «оттепели» и постсоветского периода, в чьих работах наиболее ярко проявлены индийские мотивы – стихи Николая Гумилева, Константина Бальмонта, роман И.А. Ефремова "Лезвие бритвы" и ранние произведения Виктора Пелевина.

Предметом этой работы выступают индийские мотивы и образы в работах вышеупомянутых авторов.

Что касается методологии, в данной работе был применен метод сравнительного анализа индийских мотивов в произведениях авторов XX века.

Таким образом, цель данной работы состоит в том, чтобы выявить мотивы, связанные с индийской духовной культурой, в произведениях русских поэтов и писателей XX века.

Для выполнения вышеуказанной цели необходимо решить следующие задачи:

- (1) Представить краткий обзор истории интереса к Востоку в Русской культуре.
- (2) Охарактеризовать специфику Серебряного века и определить значение Востока в контексте этой эпохи.
- (3) Проанализировать произведения Н.С. Гумилева и К.Д. Бальмонта, в которых наиболее ярко отображены индийские мотивы.
- (4) Охарактеризовать взаимоотношения СССР и Индии в период «оттепели».
- (5) Проанализировать индийские образы в романе И.А. Ефремова «Лезвие бритвы».
- (6) Проанализировать произведения В.О. Пелевина, написанные в 90-ые гг. XX в., и выявить, как духовная культура Индии преломлялась в творчестве этого писателя.

Глава 1. Представления об Индии в культуре Серебряного века

1.1. Поворот от Запада к Востоку

Индия – страна, интерес к которой в русской культуре зародился задолго до XX века. Это страна, которую с давних пор на Руси считали благодатной и сказочной. Основой для таких представлений были и легенды, и произведения, основанные на личном опыте авторов, нередко безызвестных; путевые заметки исследователей, побывавших там, – всё способствовало постепенному росту интереса к этой стране, осознанию необходимости изучить ее подробнее, углубить понимание культуры этой страны. На протяжении всей истории России мы можем наблюдать, как постепенно видоизменялись представления об этой стране, углублялись и расширялись. Но понимание ее как страны-сказки, страны контрастов, страны глубочайшей мудрости остается преобладающим и в наши дни.

Издревле на Руси путешествие в Индию воспринималось как открытие чего-то нового или же как некий религиозный переход из обыденной жизни в жизнь потустороннюю. Как отмечает Ю.М. Лотман в работе «О понятии географического пространства в русских средневековых текстах», путешествие подразумевает смену обстановки, переезд, открытие чего-то нового для себя или уход от чего-то старого. Поэтому причиной путешествий в Индию могло быть стремление уйти от собственной греховности, чтобы попасть в недостижимое ранее место, рай. Или же наоборот, путешествие могло трактоваться как переход из собственной святости в греховные земли. [Лотман 1965: 216].

Интерес к Востоку можно наблюдать начиная с самых ранних периодов русской истории. Были также периоды, когда в центре внимания был Запад, но обычно непосредственно вслед за этим наступало некоторое разочарование в западных ценностях, традициях и жизненном укладе, и в качестве альтернативы всему этому начинала рассматриваться восточная мудрость.

Так называемый «поворот от Запада к Востоку» в культуре Серебряного века предвосхитило движение славянофилов, отстаивавших самобытность России, независимость ее от западной культуры. Начало разделению на сторонников восточного и западного пути развития – на западников и славянофилов – было положено «Философическими письмами» П.Я. Чаадаева, где утверждается, что Россия способна совместить в себе Западный и Восточный миры. А. С. Хомяков – один из представителей славянофилов, продолжая историософию Чаадаева и углубляясь в теорию о существовании двух начал, противоположных по своему мышлению и философии – иранства и кушитства, – отмечает, что «...монголы были случайностью, счастливою для нас: ибо эти дикие завоеватели, разрушая все существующее, по крайней мере, не хотели и не могли ничего создать...» [Хомяков 1994: 466]. Это антихристианская сила, ниспосланная Богом, дабы объединить силы русского народа: таково, с точки зрения А. С. Хомякова, было значение монголов для России. Восток предстает источником той силы, которая способна повлиять на Россию, задать определенный вектор ее культурному развитию, отличный от западного.

В подтверждение данному тезису можно процитировать А.Е. Рыбаса, отмечавшего, что «противостояние монголизм-европеизм в значительной мере обуславливает направление культурного развития России с самой древности» [Рыбас 2011: 65]. Нашествие монголов в корне изменило политику русских правителей, задало иной вектор развитию, однако, следует отметить, что несмотря на длительный период взаимодействия и подчинения Руси монголам, не произошло ассимиляции между двумя народами - во многом благодаря веротерпимости монголов и их политике невмешательства [Там же: 69]. Наоборот, из-за семиотической несовместимости русская культура получила толчок для дальнейшего развития.

Стоит отметить, что «разворот в пользу Востока» в XIX веке можно отметить еще и до формирования славянофильского течения. В «Вестнике Европы» от 1811 года мы читаем «...Гордость Европы слишком долго

пренебрегала Азию; теперь настало время дать лучшее направление этой гордости, спросить развалины, дабы открыть в них новые причины славы, а, может быть, и способы к распространению блеска...» [Мысли о заведении в России Академии Азиатской 1811: 32]. В этом же выпуске Индия названа, "колыбелью образования", что подразумевает, что кладезь знаний расположен именно на Востоке: «...Но в Индии, особенно в сем древнем и таинственном отечестве образования, находим мы первые младенческие следы его при неоспоримых доказательствах его величайшей зрелости...» [Там же: 32].

На рубеже XIX-XX веков интерес к Востоку не угасает, а напротив, проявляется с большей силой и оборачивается зарождением новых идей. Примером этого является творчество В.С. Соловьева, идеи которого оказали существенное влияние на философию и поэзию Серебряного века. Соловьев отстаивал идею 'синтеза Востока и Запада' [Пчелинцева 2003], утверждая, что «...отечество наше, естественно, гораздо более прочих европейских стран испытывает воздействие азиатского элемента, в чем и состоит вся наша мнимая самобытность..., у нас изначала, а особенно со времен Батыя, азиатский элемент в природу вошел, второю душою сделался» [Соловьев 1988: 695]. Он обращает внимание на то, что уникальность России состоит в ее непринадлежности ни к Западу, ни к Востоку. Как по географическим показателям, так и по духовному строению, Россия особенна тем, что она включает в себя и рационализм Запада, и веру и мистику Востока [Пчелинцева 2003].

Владимир Соловьев ввел в оборот термин «панмонголизм», то есть «...собрание воедино, под своим главенством, всех народов Восточной Азии с целью решительной борьбы против чужеземцев, т. е. европейцев...» [Соловьев 2004: 736]. Философ предрекает будущую гибель русского мира от панмонголизма или так называемой «китайщины» [Казин 2008], «желтой угрозы». Он считал, что сила, идущая с Востока, есть божья кара, ниспосланная за все грехи христианские [Схиммельпеннинкван дер Ойе 2009:

138]. Ту же идею мы можем проследить у Фридриха Ницше, который утверждает, что Антихрист явится именно с Востока.

Соловьев критикует идеи славянофилов о полнейшей непричастности русского народа к Европе. Несомненно, как было сказано выше, он признает сочетание восточного и западного элементов в культуре России, но выступает за то, чтобы наша страна подавила в себе лишь кажущийся преобладающим восточный элемент, а оставила именно лучшую часть, способную к прогрессу, дальнейшему развитию – западную, ведь «...на самом деле мы бесповоротные европейцы, только с азиатским осадком на дне души» [Соловьев 1988: 695]. Иными словами, Соловьев акцентирует внимание на том, что несмотря на присутствие восточных корней у русского народа, следует сохранить западный элемент в культуре как более плодоносный и разумный. При этом не следует отходить от изучения Востока, отворачиваться от него ввиду угрозы, идущей именно с этих земель.

Одним из важнейших событий, способствовавших сближению России и Востока в начале XX века, стало строительство дацана в Санкт-Петербурге в 1909-1915 гг. Разрешение на строительство храма в 1900 году получил представитель Далай-Ламы XIII Агван Доржиев. Научное руководство строительством осуществлял комитет востоковедов в лице С.Ф. Ольденбурга – одного из основателей русской школы индологии, Э.Э. Ухтомского – ориенталиста, дипломата, приближенного Николая II, сопровождавшего будущего царя в путешествии на Восток в 1890-1891гг. Также строительству дацана способствовали Ф.И. Щербатской, один из основателей школы буддологии в России, и Н.К. Рерих – русский художник, писатель и путешественник.

С ростом контактов и интереса к Индии русские авторы стали обращаться к индийской теме, пытались осмыслить роль этой страны – прежде такой далекой и сказочной – как части мировой цивилизации. «Эта далекая восточная страна, в силу оригинальности и мощи своего культурного

развития, не оставалась совершенно чуждою общему течению мирового прогресса; лучшие думы и помыслы ее сынов, ее литература, научные сведения были общечеловеческим достоянием. Старая Индия, без сомнения, прожила свой век не бесследно для человечества. Чем полнее и всестороннее изучается ее далекое прошлое, тем яснее и убедительнее становится роль далекой восточной страны в древних судьбах мира.» [Минаев 2014].

Интерес русских авторов к Востоку не угас и после Серебряного века. Развитие идеи панмонголизма породило новую волну интереса к Востоку, а именно, сложившееся в 20-30-е гг. XX века философско-политическое направление, именуемое «евразийством». Его следует отметить ввиду того, что именно один из участников этого течения, П.П. Сувчинский, сформулировал второе название эпохи Серебряного века – "эпоха ренессанса русской культуры" – в статье «Два ренессанса», опубликованной в журнале «Версты» от 1926 года в Париже. Позже этот термин стал более известен благодаря трудам Н.А. Бердяева. А первым показательным результатом работы евразийцев стало издание сборника «Исход к Востоку», который подчеркивает то обстоятельство, что Россия была более обращена к Востоку, а не к Европе. «...мы знаем, что историческая спазма, отделяющая одну эпоху мировой истории от следующей, — уже началась. Мы не сомневаемся, что смена западноевропейскому миру придет с Востока...» [Сувчинский 2007]. Согласно евразийцам, мы должны увидеть, что подлинное значение России в том, что она связующий элемент между Востоком и Западом.

Одной из предпосылок в обращении к Востоку в культуре Серебряного века мог быть также и кризис официальной духовности. Иными словами, в начале XX века наблюдается не только кризис западного рационализма, но и церковного вероучения. В 1900-х годах меняется отношение к христианству в кругах интеллигенции. Все больше дает о себе знать несоответствие официальной духовности духовным запросам общества и постоянно меняющимся социальным реалиям.

В 1901-1903 годах организуется деятельность религиозно-философских собраний, которые были образованы по инициативе писателя, поэта, религиозного философа Дмитрия Сергеевича Мережковского и поэтессы и писательницы Зинаиды Николаевны Гиппиус. На данных собраниях обсуждались роль христианства в обществе и возможность дальнейшей эволюции христианства, которой сами собрания и должны были поспособствовать.

Мережковский считал современное ему христианство «религией смерти» [Мережковский 1991: 341]. Христианство будущего он видел в союзе интеллигенции с церковью. Как известно, в отличие от католичества, православие гордилось тем, что хранит истину в «неиспорченности»: последний Вселенский собор, признаваемый и католичеством, и православием, состоялся в 787 году. Мережковский же стремился превратить христианство в «религию жизни», в развивающуюся религию, то есть преобразованию должны быть подвергнуты и догматы, и обряды.

Итак, Мережковский утверждал, что христианство обречено и ему необходимо обновление. Однако, желаемое слияние церкви и интеллигенции – «души и плоти» – так и не состоялось. Собрания были закрыты, и вновь возродились спустя четыре года по инициативе Мережковского под названием «религиозно-философское общество». В результате это общество превратилось в широкий открытый клуб и просуществовало до Революции 1917 г. Тогда цвет русской культуры «переехал за рубеж», но идеи Мережковского там не были поддержаны.

В контексте темы разочарования в христианстве следует отметить, что в те годы в России был весьма популярен Фридрих Ницше. Общеизвестно его критическое отношение к христианству, отношение к этой религии как к нигилистической. Его высказывание «Бог умер» резко, но весьма точно, на мой взгляд, отражает сущность христианства той или даже нынешней эпохи. А именно: существует религия, живут люди, исповедующие эту религию, но

нет ощущения истинной веры, все поверхностно, безосновно, отчасти даже лживо, люди охладели к Богу, охладели к своей вере. Критикуя христианство, Ницше противопоставляет ему зороастризм, истоки которого приводят нас на Восток.

Еще одним примером обострения внимания к Восточным странам может послужить поездка цесаревича Николая, будущего императора Николая II, в страны Азии; в частности, он посетил многие города Индии, такие как Дели, Калькутта, Мумбаи, Бенарес, Ахмадабад. А результатом этой поездки стала выставка буддийских древностей в Петербурге. Развитие политических, экономических и торговых связей России с Востоком, а также совокупность вышеперечисленных факторов, способствовавших обращению к Востоку, подтверждают рост интереса к восточным странам. С одной стороны, в одни эпохи это можно объяснить стремлением к расширению территорий, распространению православия и как итог – расширению влияния российских правителей. С другой стороны, всегда имеет место культурное взаимодействие, тяга к познанию иной, отличной от своей, культуры, которой можно вдохновиться; - культуры, в которой можно найти ответы на экзистенциальные вопросы, когда нет возможности найти их в своей среде. Такой страной для многих поэтов и исследователей в эпоху Серебряного века стала Индия.

1.2. Специфика Серебряного века и значение Востока в контексте этой эпохи

Серебряный век – это не просто временные рамки в истории России, это целая эпоха исключительно особенного мышления, творческого подъема, расцвета русской поэзии, духовной культуры в целом, эпоха возникновения множества плодотворных течений.

Серебряный век – эпоха, относительно хронологических рамок которой все еще сохраняются споры, тем не менее, условно можно обозначить начало

этой эпохи рубежом 80-90х гг. XX века и конец – 1917-1920 гг. «...Ценность духовного творчества определяется не тем, что его результаты входят в последующие эпохи и ими оцениваются, а тем, что они входят в вечность...» [Бердяев 1928: 41], — так Н. А. Бердяев характеризовал эту эпоху.

Д. М. Святополк-Мирский в статье «Поэты и Россия» обращает внимание, насколько сильно возросла роль поэтов в жизни страны даже в сравнении с Золотым веком русской литературы. Поэзия Серебряного века полна творцов-пророков: «Новое, высокое бремя пророчества и сочувствования с еще не наставшими страданиями народа принимали на себя поэты...» [Святополк-Мирский 1926: 145].

Начало XX в. можно охарактеризовать не только как период бурных политических событий, сыгравших судьбоносную роль в жизни нашей страны, но и как период расцвета искусства. Политические и социальные катаклизмы тех лет не могли пройти бесследно для творчества писателей и поэтов не только реалистических течений, но и других направлений. Один за другим проявляют себя во всей красе различные направления искусства, такие как символизм, футуризм, акмеизм, которые развились в рамках модернизма. Стоит обратить внимание на то, что модернизм отображал сущность эпохи Серебряного века, несмотря на то, что второе название этой эпохи «русский ренессанс».

Возникновение и расцвет модернистских течений, происходившие как раз на рубеже XIX-XX вв., обусловлены общей разочарованностью в идеалах Просвещения и рационализме; в эту эпоху делается акцент на ценности человека как такового, на ценности личности, индивидуального, а не коллективного. Такие установки шли в разрез с идеалами такого русского революционного движения как народничество (втор. пол. XIX в.). Модернизм берет на себя смелость сказать и сделать то, на что боялись решиться другие. Вполне правдоподобно было бы предположить, что Серебряный век – это больше эпоха модернизма, нежели ренессанса, что подтверждается и общей

атмосферой той эпохи, и большим количеством модернистских направлений, которые возникали в противовес прежним традициям в искусстве.

Важнейшим из литературных направлений Серебряного века был символизм. Символизм – направление, возникшее во Франции в 60-70-х гг., в России же он расцвел на рубеже XIX-XX вв. и был представлен, прежде всего, К. Бальмонтом, Д. Мережковским, З. Гиппиус, А. Блоком, Вяч. Ивановым. На это направление значительное влияние оказали идеи В. Соловьева. Символизм проявляет новое отношение к искусству, отличное, от прежде преобладавших течений. По мнению символистов, помимо видимого мира, существует и мир вещей невидимых, именно он и является отражением реальности. В процессе творчества происходит внезапное озарение, понимание самой действительности. Посредством символов, знаков и образов символисты и отражали проблемы, всегда волновавшие умы людей, проблемы вечные: проблемы добра и зла, любви, преданности и разочарования, проблемы поиска себя, смысла жизни. И именно символисты возводят в идеал самоценность индивидуальности перед лицом коллективного, обозначают чувства человека, его переживания как не менее важные, чем политика или любая общественная деятельность: «Художественные произведения символистов... провоцировали публику, заставляли ее обращать внимание не только на политику, но и на искусство, на человека с его чувствами, страстями, светлыми и темными сторонами его души. Под воздействием символистов изменилось отношение общества к духовной деятельности». «Символисты освобождали искусство от рационального начала... Они настаивали на непознаваемости не только мира действительности, но и самих творческих ощущений художника» [Соколов 1999: 8].

В 10-х гг. XX в. возникают такие литературные течения, как акмеизм и футуризм. Несмотря на то, что акмеизм развился из символизма, он, как и футуризм противостоял символизму. Футуризм, представленный В. Маяковским, Д. Бурлюком, А. Крученых, вновь возвращался к коллективному началу, человек вновь терял значимость, он больше не был «объектом

исследования». Акмеизм же, представленный творчеством Н. Гумилева, А. Ахматовой, О. Мандельштама, критиковал излишнюю образность, неточность, присущую символизму. Для акмеистов был характерен возврат к четкости и ясности образов, отображению чувственной реальности. Стоит отметить, что аналогов акмеизму как литературному направлению, не было ни в одной другой стране, чего нельзя сказать о символизме и футуризме. Каждый из представителей акмеизма, как и любого другого течения, старался отобразить свои идеи по-своему, Н. Гумилев же ярко отобразил причастность этому направлению своей тягой к странствиям, которая задала мотив для многих произведений этого поэта.

Для этой эпохи в целом характерно чувство приближающегося обновления во всех сферах жизни. Или же в противовес тому – чувство приближающегося краха, но, так или иначе – ощущение глобальных перемен. Несмотря на то, что подобные ощущения характерны для представителей различных эпох, в которые осуществлялись значительные преобразования, период конца XIX – начала XX вв. стоит особенно отметить. Нескончаемая жестокая борьба с самодержавием, внешнеполитические события, в которые была вовлечена наша страна (русско-турецкая война 1877-1878, Первая мировая война, русско-японская война, Первая русская революция, Февральская революция, свержение Николая II, Октябрьская революция), – всё это сказалось на изменении восприятия жизни народа, на его заботах о своем будущем и будущем своей страны. И как следствие, эти события становятся центральной темой искусства многих авторов, других же они толкают на некий отход от реалий окружающей их действительности, поиск чего-то иного, более подходящего для дальнейшей жизни, для вдохновения в том числе.

Это была, поистине, эпоха обновлений, которые коснулись и официальной духовности: России начала XX в. присуще перерождение православия, противопоставление России западному образцу развития. Вероятнее всего, толчок этому противопоставлению «...Западной Европе, в

которой окончательно побеждает безбожный капитализм и безбожная цивилизация...» [Бердяев 1928: 45] дало течение славянофилов, возникшее в XIX веке, — это был период действительно «русского искания Царства божьего на земле» [Там же: 45], на реализацию которого, с точки зрения Бердяева, русский народ должен был направить все силы. А данный мотив, мотив поиска лучшей земли, земли совершенной, мы можем наблюдать, в частности в творчестве Н.С. Гумилева и К.Д. Бальмонта, которые видели рай в землях «заморских», в частности, в Индии.

Таким образом, мы можем видеть, как в эпоху Серебряного века различные сферы искусства переживают активный расцвет. В частности, литература, которая вбирает в себя все большее количество образов за счет обращения авторов к иным областям знаний, за счет их вдохновения другими странами, другим укладом жизни. Одни течения вытекают из других, иные противостоят друг другу. Но тем не менее, эта эпоха продолжает оставаться в памяти как период небывалого расцвета культуры, сменившего период народничества. Русская мысль, проявившая себя во всей красе, смогла развиваться во всех сферах культуры.

Более того, ярким представителям Серебряного века присуще стремление описывать не столько окружающую их действительность, сколько проблемы глобальные, животрепещущие и актуальные во все времена. Это проблемы, связанные с поиском себя, с поиском смысла жизни, с поиском целостности — многие поэты зачастую находили ответы на подобные вопросы в других странах, других религиях. Подтверждением тому может послужить творчество многих символистов и акмеистов, внушительная часть произведений которых была посвящена восточным мотивам. Страны Востока, «пропитанные мистицизмом», отличающиеся ярким и насыщенным образом жизни, полностью противоположным западному, были впечатляющей альтернативой действительности, окружавшей русских писателей и поэтов на рубеже XIX-XX вв.

1.3. Индия в творчестве Н.С. Гумилева

На рубеже XIX-XX веков усиливается интерес к Востоку: как в Европе, где утрачивают прежнюю ценность западные идеалы, так и в России, обостряется интерес к Восточной культуре, в частности, к культуре Индии.

С учетом того, что интерес к странам Востока не угасал никогда, а наоборот – поддерживался отношением к этой части земного шара, как к месту волшебному, сказочному, неизведанному, а оттого еще более пленительному, то будет очевидным, что в периоды, подобные Серебряному веку, эта тяга становится только сильнее. На мой взгляд, логично было бы предположить, что равнодушие к восточным странам обусловлено всевозрастающей жаждой новизны, открытия чего-то нового для себя, для своей души, для своего народа с учетом невозможности «найти себя» в существующих условиях, в условиях краха прежних устоев.

В контексте данной работы актуально заметить, что немалое внимание писателями и поэтами Серебряного века уделялось Индии. Моя задача состоит в выявлении причин, побудивших отдельных авторов Серебряного века обратиться к образу Индии в своих произведениях, и в анализе образов, которые рождались у данных авторов в ходе их творческого процесса.

В первую очередь я хотела бы рассмотреть творчество Н. С. Гумилёва, который неоднократно обращался в своих работах к теме Востока, в частности, к Индии.

В сборнике произведений Н. С. Гумилева, изданном в 1988 году, есть вступительная статья А. И. Павловского, в которой неоднократно подчеркивается любовь Гумилева к странствиям, его большая любовь к «заморским землям», нежели к родным: «...любовь к экзотике, к чужим, но обязательно ярким, не европейским, а африканским и азиатским странам, к

колоритным нравам и странным обычаям, живописным одеждам, буйной растительности, редкостному животному миру...» [Гумилев 1988: 21]¹.

Для Гумилева как путешественника, скитальца и одновременно поэта большое значение имели впечатления, полученные в странах, где он побывал: эти страны вдохновляли его, рождали новые образы. Постепенно в его работах все ярче обозначилась тема непрерывности и неделимости времени, единовременного сосуществования разных пространств и времен. «...от стихотворения к стихотворению он стал ощущать время как нечто безусловно единое, где прошлое и настоящее сквозят, переплетаются и сосуществуют в сегодняшнем летучем миге...» [Павловский 1988: 45]. Эта идея, безусловно перекликающаяся с буддийским учением о сансаре, воплощена в стихотворении «Заблудившийся трамвай», опубликованном в 1921 году. А именно: он видит человека, который уже умер, который намерен совершить службу о здравии своей невесты, хотя та уже умерла, и отслужить панихиду по себе, хотя сам жив:

Бросил нам вслед пытливый взгляд
Нищий старик, — конечно тот самый,
Что умер в Бейруте год назад...

Гумилев – один из тех поэтов, кем целиком и полностью овладевала муза дальних странствий, причем овладевала с такой силой, что большая часть его произведений была посвящена именно «заморским странам», а не России.

Вот и я выхожу из дома
Повстречаться с иной судьбой
Целый мир, чужой и знакомый, породниться готов со мной...

Эти строки из стихотворения «Снова море» (1913), как и все произведение в целом, словно пропитаны духом и жаждой странствий, надеждой обретения самого желанного, но изначально не до конца

¹Произведения цитируются по сборнику Гумилева 1988 г.

осознаваемого даже самим путешественником, результата. Фраза «Никогда не вернусь обратно», очевидно, дает понять настроение автора. Ввиду условий эпохи, в которую жил автор, такие стремления вполне оправданны. Гумилеву как представителю акмеизма характерно стремление к ярким образам, к изображению красоты мира, при этом красоты предметной, реальной, а не размытой и расплывчатой, как у символистов; вдохновение к этому и черпалось в дальних странах. Как известно, акмеизму не суждено было стать полноценным течением, оно постепенно сошло на нет, возможно, кризис его был в его «...полном равнодушии к главным проблемам современности...» [Там же: 31].

Мотив странствий присущ не только отдельным произведениям, но и всему творчеству Н. Гумилева. Названия стихотворений, посвященных путешествиям, говорят сами за себя: «Паломник» (1911), «Блудный сын» (1911), «Прогулка» (1911), «Правый путь» (1918), «Дорога» (1918), «Странник» (1918). Эта идея странствий характерна для той эпохи в целом: «...поэтов буквально охватила «мания пути», порождавшая то экстатический восторг, то трагический ужас странствия...».

Мотив странствий прослеживается и в других произведениях поэта, где параллельно мы можем наблюдать ту сферу индийской мудрости, которой Гумилев уделил немало внимания в своем творчестве: проблему метемпсихоза. Главный герой перемещается в пространстве, наблюдая при этом перемены, повторения событий во времени; герой движется к какой-то конечной цели. Вполне логично было бы предположить, что «концом» должно стать некое удовлетворение, успокоение, умиротворение чем-то материальным – будь то воскресшая возлюбленная в «Заблудившемся трамвае» (1921) или же желание оказаться в том кругу бытия, в том этапе жизни, когда лирический герой был простым дремлющим индийцем – в «Прапамяти»:

Когда же, наконец, восставши

От сна, я буду снова я, —

Простой индеец, задремавший

В священный вечер у ручья?

Или чем-то более возвышенным, непостижимым: например, встреча с Буддой, как в стихотворении «Возвращение» (1912):

На белом пригорке, над полем чайным,

У пагоды ветхой сидел Будда.

Пред ним я склонился в восторге тайном,

И было сладко, как никогда.

Тема переселения душ встречается в стихотворении «Маскарад» (1907), где автору кажется знакомым все, что он видит, иными словами, у него возникает ощущение дежавю: «И что-то казалось мне странно знакомо», «Ты так мне напомнила древнюю сказку, // Которую раз я слышал когда-то». Мы ясно видим то, что с нами происходит сейчас, как то, что уже когда-то случилось, и более того: можем даже «предсказать», что последует в ближайшие минуты за тем или иным действием. Если вообразить, что переселение душ действительно возможно, то ощущение дежавю не самый ли яркий пример этого явления?

Или как другой пример заинтересованности Гумилевым идеей метемпсихоза может послужить стихотворение «Прапамять» (1917). Здесь автор вновь говорит о бесконечном круговороте событий, их постоянном повторении:

И вот опять восторг и горе,

Опять, как прежде, как всегда,

Седую гривой машет море,

Встают пустыни, города.

И далее поэт отмечает, что лучшим исходом, лучшим местом, где можно было бы оказаться вновь, была бы Индия:

Когда же, наконец, восставши
От сна, я буду снова я, —
Простой индиец, задремавший
В священный вечер у ручья?

В стихотворении «Райский сад» (1911) Гумилев вновь описывает образы из прошлого, но видимые им сейчас, словно во сне:

Те же кресла, и комната та же...
Что же было? Ведь я уж не тот:
В золотисто-лиловом мираже
Дивный сад предо мною встает.

В этом же стихотворении поэт пишет об Индии как о чудесной, поистине райской стране:

Ах, такой раскрывался едва ли
И на ранней заре бытия,
И о нем никогда не мечтали
Даже Индии солнца — князя.

И если рассмотреть стихотворение «Заблудившийся трамвай» поподробнее, то его можно понять, как раз только при условии допущения некоего знака равенства между рождением и смертью, допущения возможности «возможности бесконечных перерождений» [Шахматова 2009:189]. Как отмечает Е. Шахматова в статье «Метемпсихоз в культуре Серебряного века», Гумилев явно обращает наше внимание на то, что видимое им сейчас было уже некогда раньше. Причем Гумилев описывает такие явления, которые на первый взгляд кажутся просто невозможными, не соотносимыми друг с другом. А именно: он видит человека, который уже умер:

Бросил нам вслед пытливый взгляд
Нищий старик, — конечно тот самый,

Что умер в Бейруте год назад...

Лирически герой стихотворения намерен совершить службу о здравии своей невесты, хотя та уже умерла, и отслужить панихиду по себе, хотя сам жив. Возможно, этими словами он выражает надежду на то, что все хорошее повторится вновь, — надежду обернуть все вспять, ведь он, как и заблудившийся трамвай, потерялся во времени, он хочет остановить все, уловить нужный момент, выйти из нескончаемого круговорота:

Он заблудился в бездне времен...

Остановите, вагоновожатый,

Остановите сейчас вагон.

Иными словами, тема метемпсихоза в произведениях Гумилева прослеживается явно и отчетливо, автор «истолковывает её именно как блуждания одинокой души, утратившей первичную гармонию, целостность, то есть, по представлению буддистов, связь с Абсолютом».

К этой же теме можно добавить и воспоминания о прошлом рождении в «Сонете» («Я верно болен: на сердце туман...») (1912): «Мы дрались там... Ах, да! Я был убит.». Также «Поэмой Начала» (1921) Гумилев упоминает о переселении душ:

С сотворенья мира стократы,

Умирая, менялся прах,

Этот камень рычал когда-то,

Этот плющ парил в облаках.

Убивая и воскрешая,

Набухать вселенской душой,

В этом воля земли святая,

Непонятная ей самой

Лебедь стал сияющей льдиной,

А дракон — земною корой,

Разметавшеюся равниной,

Притаившеюся горой.

Безусловно, в этих строках мы можем видеть печать романтизма, что было свойственно для всего течения акмеистов: для них был характерен именно предметный символизм, а не мистический. Акмеистам свойственно обращение к миру предметному, реальному, к миру вещей. Но в поздних стихах Н. Гумилева, включая «Заблудившийся трамвай», прослеживается как раз мистицизм, без которого невозможно описать такую страну, как Индия.

Также можно отметить, что тема странствий как неотъемлемая часть творчества Николая Гумилева связана и с иным сюжетом: поиском «рая земного». Как было сказано выше, можно предположить, что тяга к путешествиям может быть оправдана стремлением к некой цели, в большей или меньшей степени реально достижимой. Такой целью, на мой взгляд, для Гумилева был как раз поиск райской земли, земли лучшей, совершенной. В его пьесе «Дерево превращений» (1918) Индия и предстает самой чудесной из всех стран и самой южной, что тоже важно ввиду того, что юг является неким олицетворением рая: «...такое понимание характерно для различных мифологических систем в ключе ориентации по странам света...» [Подосинов 1999: 100-110].

В стихотворении «Девочка» (1918) Индии присваиваются те же эпитеты:

День, когда ты узнала впервые,

Что есть Индия, чудо чудес,

Что есть тигры и пальмы святыя...

В вышеупомянутом стихотворении «Райский сад» Индия также описывается как земля совершенная: автор называет видимое перед собой «дивным садом», сравнивает это с тем, что могло быть, разве что «на ранней заре бытия», «о чем никогда не мечтали даже индийские князья».

1.4. Индия в творчестве К. Д. Бальмонта

Еще один автор, для творчества которого довольно большое значение имела индийская тематика, в частности: индийская философия, религия, обычаи, традиции местного населения этой страны, – автор, которого, безусловно, стоит отметить в контексте обсуждаемой темы, – Константин Бальмонт.

Об обращении этого поэта и писателя к образу Индии написано не так много работ. Основным исследователем Индии в творчестве Бальмонта является Г. М. Бонгард-Левин, который, например, в своем комментарии к переводу Бальмонта «Жизни Будды» Ашвагхоши отмечает, какой большой вклад внес К. Бальмонт в приобщение России к индийской культуре. Но мне хотелось бы отметить основные аспекты, заинтересовавшие поэта, привлечшие его внимание к Индии как к иной стране, – к стране, абсолютно другой по укладу жизни, по манере мышления, – в эпоху бурных преобразований и обновления страны родной. Хотелось бы определить, что могло послужить «катализатором увлеченности» другим миром, толчком для обращения к чему-то новому вообще в условиях такой кризисной, такой насыщенной событиями эпохи, как Серебряный век.

Справедливо предположить, что именно в подобные периоды происходит некий надлом воззрений, изменений взглядов и на свое будущее, и на будущее своей страны, переоценка ценностей, поиск себя самого, своего места в этом мире, что тем более ярко отображается в работах людей творческих, в работах писателей и поэтов, художников и музыкантов. С учетом того факта, что в данный период все больше был заметен кризис официальной духовности, кризис прежней системы правления, возникают новые течения в творчестве, проявляются попытки повлиять на текущий ход событий, попытки посмотреть на все с иной точки зрения. В том числе нельзя упускать из виду увлеченность Востоком в данный период. Это была эпоха,

когда «...Запад вспомнил о Востоке, а Восток потянулся к Западу...» [Колобаева 1990: 333].

В эту эпоху именно Индия для многих стала отдушиной, оплотом, оазисом мысли; она смогла подарить недостающие той эпохе образы, идеи, которых не доставало таким ярким представителям творчества Серебряного века, как, например, символистам. Творчество Константина Бальмонта – яркий тому пример. Как отмечает Фисковец Е. В. в своей статье «Индия в лирике Бальмонта (на материале стихотворения «Майя»)», «...Ему, как никому другому из поэтов-символистов, удалось понять и почувствовать индийский колорит и воплотить его в своём творчестве...» [Фисковец 2009: 116].

В отличие от многих символистов, обращавшихся к Востоку в своем творчестве, Бальмонт действительно обладал богатыми знаниями об этой стране, знаниями «не понаслышке». Об этом свидетельствует, во-первых, сам факт изучения санскрита: Бальмонт полагался на труды многих востоковедов, в том числе, выдающегося санскритолога и индолога Макса Мюллера, чьи работы оказали немалое влияние на поэта. Во-вторых, поэт предпринял переводы «Упанишад», драм Калидасы, поэмы Ашвагхоши «Жизнь Будды» и множества гимнов Ригведы, посвященных различным богам, в частности, Агни, Вайю, Сарасвати и Марутам. Кроме того, заинтересовавшись теософией, поэт с воодушевлением прочитал книгу Е. Блаватской «Голос безмолвия», а в 1899 году он написал стихотворение «Майя», которое стоит первым в сборнике «Горящие здания» в разделе «Индийские травы». Г.М. Бонгард-Левин во вступительной статье «Индийская культура в творчестве К. Бальмонта» к переводу К. Бальмонта текста «Жизнь Будды» Ашвагхоши и драм Калидасы отмечает сильное влияние, которое оказала Е. Блаватская книгой «Голос молчания» на Бальмонта на начальном этапе его ознакомления с Индией. Поэт был буквально «поглощен ее идеями, хоть она и не опиралась на первоисточники», «эта «утренняя заря внутреннего расцвета» не покидала его, но он стремился самостоятельно понять и оценить концепции индийских религиозных и религиозно-философских школ» [Бонгард-Левин 1990: 9].

Также можно отметить, что Бальмонту было присуще «индийское мышление», о котором он сам заявлял, например, в стихотворении «Огонь» (1905):

Мое индийское мышление богато
Разнообразием рассвета и заката,
Я между смертными — падучая звезда.

В моем понимании так называемое индийское мышление характеризует автора как человека, которому поистине была близка культура этой страны, близка по духу, близка настолько, что образами этой страны, многими понятиями, именами, присущими культуре этой страны (йог, мантра, майя, Агни, Индра, чампак, Брама) ему было проще в полной мере передать свои мысли, «воплотить задуманное в жизнь», поделиться волнующими переживаниями с другими. Наиболее яркий пример, благодаря которому можно убедиться в том, насколько Индия была близка по духу этому поэту, — стихотворение «Три страны» (1905). Здесь автор дает краткую характеристику Ассирии, Египту и Индии, последнюю он называет домом, «свет мой, Индия, святыня»:

Много есть еще мечтаний, сладко жить в бреду, —
Но, уставши, лишь к родимой, только к ней приду.

Будучи представителем символизма, Бальмонт подчеркивал параллель между основной идеей этого течения и «Упанишадами»: «Этот закон для всех поэтов-символистов — их путь — строгий путь отвлечений. Этот закон равно является общим для мистиков, и в особенно ярких видоизменениях мы видим его на страницах упанишад...» [Бальмонт 2010: 323].

Буддизм как тема, интересовавшая не одного русского автора той эпохи, привлек внимание и Бальмонта. Стихотворения «Майя» (1900) и «Круговорот» (1899) явно демонстрируют нам буддийские мотивы, в частности мотив жизни как сновидения.

Маг-заклинатель, читающий мантры, и в результате глубокого сосредоточения, концентрации достигающий состояния, схожего со сном:

Стали качаться, носиться виденья,
Стали кружиться в ночной тишине.
Тени, и люди, и боги, и звери,
Время, пространство, причина, и цель,
Пышность восторга, и сумрак потери,
Смерть на мгновенье, и вновь колыбель.

В стихотворении «Круговорот» каждая строка позволяет уловить то, что хотел передать автор в силу своей увлеченности данной тематикой. Все существа, даже боги, находятся в плену, в бесконечном круговороте: невозможно вырваться из колеса сансары, каждый претерпевает перерождения одно за другим. И только «Он один», Будда, тот, кто «не обидит и травки», «ничем не утомленный» и «ником не познаваемый», находится в блаженстве, он – итог нашего «путешествия».

В статье «Буддийские мотивы в лирике К. Бальмонта» Т.В Бернюкевич отмечает актуальность обращения Бальмонта к Индии, к индийским образам именно в рассматриваемую нами эпоху – Серебряный век: «...Бальмонт с упоением пишет о том, как радостно уноситься воспоминаньями от «тусклой раздробленной и некрасивой Современности» в иные страны и иные времена...» [Бернюкевич 2010: 165].

Бальмонт, как и многие его современники (как, например, выше рассмотренный Гумилев), а также как и представители более поздних эпох, видит Индию как Страну Мечты, самую чудесную и лучшую страну: «очень давно я уже много раз был и в Стране Мечты, и в Стране Мысли и что я лишь в силу закона сцепления причин и следствий, волею сурового закона кармы, попал в холодный сумрак Севера, и огненные строки поют во мне, ... когда я думаю об Индии, в ее прошлом, мне кажется, что я чувствую бесчисленные крылья в Воздухе» [Бальмонт 1908: 20].

Подводя итог рассмотрению творчества Бальмонта в контексте его обращения к индийским образам, хотелось бы отметить, как сильно было влияние Индии, обычаев и нравов индийского народа, красочных пейзажей на этого поэта. Написав немало произведений, посвященных индийской тематике, но также неоднократно побывав в Индии, изучив санскрит и переведя различные индийские труды, Бальмонт сделал весомый вклад в приобщение России к культуре этой страны.

Глава 2. Интерес к Индии в период "оттепели" на примере романа «Лезвие бритвы» Ефремова И.А.

2.1. Общая характеристика взаимоотношений СССР и Индии в период «оттепели».

Еще до официального обретения независимости Индией в 1947 году советско-индийские отношения стали существенно развиваться. В частности, после исторического визита в Индию Н.С. Хрущева и Н.А. Булганина в 1952 году и ответного визита Джавахарлала Неру в СССР в 1955 году, тесные отношения между этими странами, по сути, превратились в союзные. Открытие этой сказочной страны для Советского Союза сопровождалось активным укреплением внешнеэкономических связей и необычайным интересом к культуре Индии [Корчагов].

В 1971 году двумя странами был подписан Договор о мире, дружбе и сотрудничестве, который успел подтвердиться уже спустя несколько месяцев, когда СССР оказал значительную военную поддержку Индии в ходе индо-пакистанской войны. К концу 1980-х годов СССР и Индия стали стратегическими союзниками. Помимо экономического сотрудничества, совместного видения и понимания проблем мирового масштаба, между этими двумя странами уверенно развивались и культурные связи. Во время приема в Москве в сентябре 1971 года Индира Ганди заявила о том, насколько широко и активно изучаются индийские языки и литература, интересуются музыкой, театром и танцами в СССР, как ни в какой другой стране; и в то же время, насколько ценен вклад советской литературы, музыки, различных научных достижений в общую сокровищницу знаний человечества [Neelkant 1972: 79].

Вторая половина 1980-х годов ознаменовала собой максимальное сближение Индии с Россией, чему способствовал визит в Индию М.С. Горбачева в 1986 году. Помимо подписания документов относительно экономического сотрудничества стран, был совершен большой шаг и в

сторону культурного обмена [Танцы на Москва-реке: как Индия в конце 1980-х годов проводила фестиваль в Москве 2016]. Одним из результатов этого визита в Индию стало проведение фестиваля советско-индийской дружбы, который проходил на протяжении двух лет, сначала в СССР в 1987 году, потом в 1988 – в Индии. Стоит отметить, особенность фестиваля состояла в том, что в отличие от Международных фестивалей молодежи и студентов, проводимых в крупных городах, этот фестиваль затронул даже индийские глубинки: «Концерты и выступления состоялись во всех столицах штатов Индии, в крупных городах и в районных центрах» [Индия встречает друзей 1989].

«Этот фестиваль – ответный жест прошедшему в Советском Союзе фестивалю Индии, и как подчеркивают индийские чиновники, это несопоставимый по масштабам с другими фестивалями, которые проходили после фестиваля Индии в СССР в 1985 году... Россия проявила так называемый принцип взаимности как знак уважения» [Weisman 1987].

Интерес России к Индии возрастал все сильнее в мировых масштабах, масштабах сотрудничества целыми странами. «Россия показала нам лучшее из своего наследия. Россияне вновь продемонстрировали свою заботу о нас» [Weisman 1987].

Основной посыл фестиваля был в том, чтобы жители СССР узнали как можно лучше наследие древности и особенности современной жизни и чаяния индийского народа. Подобного рода события охватывали огромную массу людей, даже будучи сторонними наблюдателями, советские люди приобщались к тому, о чем хотела рассказать Индия. А у тех, кто был заинтересован философией, религией, литературой, загадками древности и ранее, появилась отличная возможность познакомиться с этим глубже.

После окончания «Холодной войны» «...на смену идеологическим критериям в самоидентификации и различиях между государствами и системами приходят критерии культуры и цивилизации» [Братчиков 1995].

Возрастает роль культуры, выступающей в качестве фактора развития, фактора, предоставляющего пути для дальнейшей интеграции.

Учитывая все вышесказанное, можно сделать вывод, что благодаря тесному сотрудничеству, активному взаимодействию СССР с Индией на внешнеполитическом, экономическом уровнях, благодаря проводимым культурным мероприятиям, у советских людей появлялась возможность ближе узнать то, о чем они не могли раньше и предполагать. Тем самым, уровень знаний, а соответственно, и степень заинтересованности при возросшем уровне гласности информации, также неуклонно шел вверх. Ранее неизвестная философия, литература Индии вдохновляла с большей силой. И, как следствие, образ этой страны, который мы можем видеть в произведениях того или иного автора второй половины XX века, существенно отличен от образа, который мы можем проследить в произведениях эпохи Серебряного века.

Область исследований в индологии значительно расширилась в начале XX в. Углубляются и расширяются исследования буддизма. Появляются работы по индийской философии Ф.И. Щербатского «Теория познания и логика по учению позднейших буддистов. Ч. 1. Учебник логики Дармакирти с толкованием на него Дармоттары» (1903 г.), «Буддийские учебники логики» (1904 г., 1918 г.) с введением и примечаниями русского востоковеда, также появляются работы С.Ф. Ольденбурга по индийским сказкам «Предисловие к сборнику "Индийские сказки"» (1903 г.) и индийскому искусству Буддийское искусство в Индии (1901 г.).

В 20-ые- 30-ые гг. постепенно нарастает процесс самоизоляции СССР, завершившийся в послевоенное время «железным занавесом», изолировавшим СССР и страны Восточного блока от политического и информационного влияния западных стран. Но на деле этот занавес ограничивал влияние извне и со стороны Востока. По этой причине долгие годы активное изучения индийской культуры было затруднено.

Но стоит отметить, что академические исследования Индии все же продолжались. В особенности в период так называемой хрущевской оттепели, приблизительно датируемой серединой 1950-х – серединой 1960-х годов, предпринимались попытки изучения индийской философии. Так, например, в 1960 году В.Н. Топоровым с пали переведен текст Дхаммапады. Это одно из произведений, содержащих изречения, приписываемые Будде; текст, весьма полно демонстрирующий «основные принципы морально-этической доктрины буддизма» [Дхаммапада 1960: 18]. В 60-ые гг. А.Я. Сыркин опубликовал переводы "Брихадараньяка-упанишады", «Чхандогьи-упанишады» и других древнейших Упанишад.

Пробуждается интерес и к современной культуре Индии, современной литературе и индийским языкам. Так, многие работы Р. Тагора были переведены еще до первой мировой войны, а после революции на русском языке можно было прочесть и другие основные произведения автора. В 1961-1965 гг. было опубликовано собрание сочинений Р. Тагора.

Стоит отметить, что в конце 50-ых- начале 60-ых в СССР интерес к индийской культуре в целом был распространенным явлением. Достижения академических ученых сразу становились достоянием широкой публики. Так, например, братья Стругацкие повести «Понедельник начинается в субботу» вкладывают в уста говорящего зеркала цитату из незадолго до того вышедшего в свет перевода «Чхандогьи-упанишады», который выполнил А.Я. Сыркин:

«Теперь я понял, где говорили. Голос раздавался в углу, где висело туманное зеркало.

– А теперь, – сказал голос, – следующее. «Всё – единое Я, это Я – мировое Я. Единение с неведением, происходящее от затмения света Я, исчезает с развитием духовности».

– А эта бредятина откуда? – спросил я. Я не ждал ответа. Я был уверен, что сплю.

- Изречения из «Упанишад», – ответил с готовностью голос.
- А что такое «Упанишады»? – Я уже не был уверен, что сплю.
- Не знаю, – сказал голос.

Я встал и на цыпочках подошёл к зеркалу. Я не увидел своего отражения. В мутном стекле отражалась занавеска, угол печи и вообще много вещей. Но меня в нём не было.» [Стругацкие 1965: 11].

2.2. Индия в творчестве И.А. Ефремова

Довольно подробно, реалистично и красочно описана Индия и в произведении «Лезвие бритвы» советского писателя-фантаста, ученого-палеонтолога И. А. Ефремова.

Прежде, чем сосредоточить внимание на индийской составляющей романа «Лезвие бритвы», стоит отметить, как воспринималась книга ее современниками в целом. Потому изначально важно поставить себя на позицию этого читателя 60-х годов, дабы лучше понять, как именно воспринималось описанное автором.

«Лезвие бритвы» – роман с тремя сюжетными линиями – русской, итальянской и индийской, –главные герои которых пересекаются в Индии. Каждая из трех частей захватывает читателя своей новизной, тем, чего не хватало советскому человеку. Итальянская линия – полная приключений, таинственных мест и чувственных персонажей. Русская – несмотря на то, что читателю все должно быть хорошо знакомо, так же, как и итальянская, и индийская выступает чем-то абсолютно новым. В противовес двум другим главам, отношения главных героев строятся на взаимопонимании и уважении, отсутствии ревности и наивных всплесков страстей, которые советский зритель привык видеть в индийском кинематографе. Безусловно, и эксперименты, проводимые персонажем Гириным, по выявлению генетических воспоминаний с использованием ЛСД, тоже должны быть абсолютно новым для читателя того времени. И, конечно же, индийская линия

предстает не менее привлекательной. Древние храмы и монастыри, удивительная природа и пейзажи, таинственная танцовщица, жгучая ревность и избавление от нее в тибетском монастыре.

На протяжении всего романа автор демонстрирует свое знание восточных духовных учений и традиций. Так, одним из примеров может послужить идея метемпсихоза, впервые упомянутая в первой главе романа. Гирин – главный персонаж этой главы – намеревался проводить опыты по выявлению эйдетических образов с помощью использования лизергиновой кислоты, в заранее высчитанной безопасной для организма дозировке. Эти так называемые избыточные образы есть зрительные впечатления от ранее воспринятого предмета или события, они могут сохраняться в памяти даже в отсутствие непосредственного восприятия их человеком. Это память прошлых поколений, которая с помощью определенного химического воздействия высвобождается наружу. Хотя и не принимая на веру в качестве причины различных нематериальных психических восприятий учение о переселении душ, герой Ефремова все же упоминает о нем, рассматривая метемпсихоз как один из вариантов объяснения эйдетического воображения.

Другой эпизод романа, подтверждающий ознакомленность автора с индийской терминологией, повествует о лекарстве, соотносимом по своему действию с Сомой – «напитке счастья из Вед Индии» [Ефремов 2007: 153], о котором герой Демидов беседовал с Гириным. Это лекарство, по его предположению, должно было бы порождать «золотые сны», «богатство грез». В гимнах Ригведы, например, в гимне «К Соме» (IX, 4), этот напиток предстает неким очищающим средством, сладким, приносящим счастье, тем, что может сделать нас лучше.

Захвати свет, захвати солнце

И все, что приносит счастье, о сома.

И сделай нас лучше! [Ригведа]

Довольно подробно Ефремов рассуждает на тему красоты, о понятии красоты объективной. Стоит отметить, что неоднократно автор подчеркивает то, как ценилась красота в Древней Индии: «Нельзя не склонить голову перед титаническими усилиями понять красоту в Древней Индии, древней и новой Европе, Китае, Японии!», - упоминая также о том, каким эталоном она продолжает оставаться для многих и по сей день [Ефремов 2007: 100].

В уста героя Гирина автор вкладывает идею, которую герой отстаивает сначала на выставке перед небольшой группой художников, затем в своем докладе перед довольно большой аудиторией профессионалов и рядовых слушателей. Помимо основной идеи Гирина, согласно которой «красота – это наивысшая степень целесообразности» Там же: 62], он отстаивает правомерность создания скульптуры, которую критиковали художники за ее наготу, за ее «подчеркнутые особенности ее пола» [Там же: 60]. Скульптура Анны, давней знакомой Гирина, которая и «породила в нем особенное внимание к красоте человека», была отлична от привычных для современных автору художников по своей стилистике и пышным формам [Там же: 42]. Как отмечено в работе И.К. Авиловой и Е.А. Лупаревой «Идеал женской красоты в Индии. Некоторые аспекты проблемы»: «...Индийская красавица с полными, широкими бедрами, очень тонкой талией, большой, тяжелой грудью несет в себе мощный заряд плодovitости...» [Авилова, Лупарева 2007: 274]. Так и здесь, скульптура, скорее, напоминала статуи индийских красавиц, чьи изваяния можно видеть на древних индийских храмах, к описанию фигур которых автор прибегает уже в третьей части своего романа. «Голова походила на дравидийских женщин Индии широким и низким лбом, маленьким закругленным носом и полными, развернутыми, как лепестки, губами...Стан женщины был очень узок и резко контрастировал с бедрами, очерченными крутыми дугами...» [Ефремов 2007: 427]. Примечательно, что в своей возлюбленной – Симе – Гирин видит идеальный баланс между развитием духа и тела:

«— Нет, ..., чем больше я знакомлюсь с вами, тем больше мне кажется, что у вас все хорошо уравновешено.» [Там же: 139]. А в этом ключе нельзя не вспомнить образ индийских женщин, запечатленных в древних скульптурах: «Образ якшини... увековечил в камне непреходящую мечту человека о сочетании чувственной телесной притягательности и духовной красоты» [Авилова, Лупарева 2007: 273].

Еще задолго до написания романа «Лезвие бритвы» И. Ефремов написал повесть под названием «Тамралипта и Тиллоттама». В роман включены лишь отдельные части повести, в которой сюжет возлюбленных раскрыт более подробно. Имя главной героини повести неслучайно, оно взято из древнеиндийского эпоса «Махабхарата». Однако, в эпосе имя персонажа было Тилоттама, а Тамралипта — это название города. С «Махабхаратой» Ефремов был знаком благодаря переводу, который выполнил выдающийся санскритолог Б.Л. Смирнов, проживавший в те годы в Ашхабаде.

Также Б.Л. Смирновым был выполнен перевод «Бхагавадгиты» в двух версиях — литературной и дословной, снабженный комментариями и фотографиями некоторых йогических асан. Это была одна из первых попыток познакомить советского человека с загадочной Индией.

Стоит отметить, что Ефремов, пусть даже косвенно, но был знаком также с тантрой — комплексом религиозно-философских, мистико-эзотерических традиций индуизма. Упоминания о тантре есть и в его фантастическом романе «Туманность Андромеды» (1957 г.), и в повести «Тамралипта и Тиллоттама»: в первом произведении действие происходит на звездолете «Тантра», во втором — автор углубляется в само понимание тантры, что ему удается сделать весьма удачно.

«Путь Тантры — расплести, пережить и прочувствовать все нити ощущений во всех оттенках и всех извилинах по сложным узорам покрывала Майи. Этот путь вовсе не легкий, он тяжел и опасен...

— Опасен? Почему же, учитель? — тихо прошептал Тамралипта.

— Потому что, погрузившись в чувства, развивая их до крайних пределов остроты и глубины переживаний, наслаждений и ощущений, надо оставаться господином над ними». [Ефремов 2009].

Как было сказано ранее, ввиду «железного занавеса» Индия была закрыта для нашей страны даже в большей мере, чем Запад: «из-за внутренних распрей и противостояния на религиозной и социальной почве» [Еремина, Смирнов 2013: 446], разгоревшихся в Индии после обретения независимости. Среди них и споры о проведении границ – Китайско-индийская пограничная война 1962 г., и очередное столкновение с Пакистаном в 1965 г., в ходе чего Индия, заручившаяся поддержкой Советского Союза, весьма сблизилась с ним; а также начало борьбы с движением наксалитов (вооруженных коммунистических маоистских группировок) в 1967 году. В то же время Индия, определенно, привлекала советского читателя, и книга Ефремова была чуть ли не единственной возможностью ознакомиться с древними знаниями, йогой, искусством Индии.

Всего через месяц после смерти писателя в его квартире провели обыск на наличие идеологически вредной литературы. Вскоре стало известно, что собрание сочинений Ефремова, которое должны были издать, было запрещено к выходу [Там же: 598]. Более того, в январе следующего года было возбуждено уголовное дело, повсюду расходились слухи, что Иван Ефремов – английский шпион. Уголовное дело было прекращено только в марте 1974 года.

В годы перестройки, когда книги Ивана Ефремова стали снова доступны советскому читателю, интерес к роману был, как и прежде, силен. Только на смену стремлению построения идеального коммунистического общества на первый план для читателей вставал вопрос самосовершенствования – и здесь этот роман был способен дать обильную пищу для размышлений.

Неоднократно словами Гирина автор ссылался на духовное учение Рерихов, известное под названием "Агни-йога".

И. Ефремову нравились картины Н.К. Рериха, и к возвращению сына Рериха – известного востоковеда Ю.Н. Рериха – Иван Антонович прочел несколько томов «Агни Йоги», написанной Николаем и Еленой Рерихами. Полагая, что общих тем может быть немало, И. Ефремов написал письмо Юрию Николаевичу, так началось их знакомство. Они много беседовали о Монголии, о родном для обоих Петербурге; несмотря на то, что состоялось не так много встреч, одним из мест, где Ю. Рерих и И. Ефремов беседовали, стал еще пустующий тогда дацан [Там же: 14].

Внезапная смерть Ю.Н. Рериха сильно сказалась на Ефремове, и на протяжении дальнейшей его работы над романом «Лезвие бритвы», автор, словно оставляет знаки присутствия сына его любимого художника. Так, например, в последней части романа герои Сима и Гирин гуляют неподалеку от буддийского дацана, в котором виделись Ю. Рерих с И. Ефремовым. Также одного из ключевых героев автор называет Мстиславом – в честь имени, которым мог быть назван Юрий Николаевич, как тот сам ему рассказывал. Кроме того, вдохновившись одной из работ Н.К. Рериха, Ефремов делает отсылку к ней, описывая вымышленную картину «Мост Ашвинов²», которую главный герой получает от профессора искусствоведения.

Таким образом, на примере произведения «Лезвие бритвы» И.А. Ефремова, мы можем видеть не только, насколько силен был интерес в СССР в эпоху периода «оттепели» к Индии, но и то, как, по сравнению с началом века возросла осведомленность советских людей в области истории Индии, философии, искусства. Причем Ефремов демонстрирует нам не только свою осведомленность в этих сферах, но заставляет нас поверить, насколько ценилась мудрость Индии, сложившиеся традиции и привитые индийскому народу ценности, насколько актуальна и интересна, любопытна и притягательна была эта страна для советского человека, на примере персонажей «Лезвия бритвы».

²Ашвины – ведийские божества, всадники-близнецы из Ригведы.

Глава 3. Образ Индии в постсоветской литературе на примере произведений В.О. Пелевина

3.1. Общая характеристика взаимоотношений СССР и Индии на постсоветском пространстве.

После распада СССР ситуация в мире значительно изменилась, что, безусловно, повлияло и на дальнейшее развитие отношений между Россией и Индией. Первые три года после распада можно охарактеризовать как период полного бездействия. С одной стороны, Россия придерживалась сложившейся политики с Индией, но с другой – она была вынуждена заниматься налаживанием или удержанием контактов и со странами СНГ.

Существенное охлаждение российско-индийских отношений после распада СССР сопровождалось и сильным обострением геополитической ситуации для Индии: в эти годы активно расширялось сотрудничество Пакистана с бывшими советскими республиками в Средней Азии [Лунев 2010]. Вследствие вышесказанного почти прекратились и культурные связи между бывшим Советским Союзом и Индией. Также после распада СССР перед Россией встала необходимость восстановления статуса в области взаимодействия со странами бывшего «третьего мира», в том числе и с Индией, которая является одной из лидирующих стран и в перспективе способна занять еще более высокое положение.

Так, первым основополагающим моментом взаимоотношений между двумя странами стало подписание Договора о дружбе и сотрудничестве в январе 1993 году по приезду Президента России Б.Н. Ельцина в Индию. Этот договор подтверждал преемственную связь с Договором от августа 1971 г. о мире, дружбе и Сотрудничестве [Щеглова 2016: 67]. Начиная с 1994 года в связи с изменениями в руководящих кругах России, взаимодействие между странами начинает восстанавливаться. Россия выступала с поддержкой при попытках Индии добиться постоянного членства в Совете Безопасности ООН,

также Москва отказывалась поставлять оружие в Пакистан. Параллельно начали восстанавливаться и культурные связи между двумя странами. В 1995 прошли «Дни российской культуры в Индии», а в 1996 «Дни Индии» в России.

Важно подчеркнуть, что несмотря на столь масштабное событие в жизни нашей страны, как распад, конец существования целого государства, целой эпохи, несмотря на сокращение в следствие этого контактов официального характера, контакты России и Индии на уровне народного взаимодействия значительно шли ввысь. Так, в Индию отправляется множество туристов, жаждущих получить нечто «свое», начиная от открытия бизнеса в этой стране, приобретения диковинных товаров, заканчивая поиском истины в этой стране. Параллельно и в нашу страну все больше проникают индийские реалии, спрос на которые остается высоким и по сей день: среди прочего расширяется продажа специй, одежды, индийских украшений, со все большим интересом в России начинают практиковать разные виды йоги, медитации, немалую роль играет и появление индийских гуру в нашей стране, и, конечно же, повсеместно привлекает внимание россиян преподавание индийских танцев, музыки и языков. Благодаря поддержке индийского посольства проходят мероприятия и развлекательного характера, и духовно-просветительские, посвященные индийским религиям, йогическим практикам. Таким образом, в России постепенно формируется «своя индийская субкультура» [Лысенко].

Нельзя не упомянуть, что в глазах массовой аудитории Индия продолжает оставаться далекой страной сказкой, известной, разве что, кинематографом и мудростью йогов. Лишь в узких академических кругах осуществляется изучение этой страны в разнообразных областях.

Суммируя столь противоположные обстоятельства, мы все же делаем акцент на положительной стороне образа Индии для российского общества постсоветского периода. Писатели, в чьих трудах немалое место занимает Индия, в частности, индийская философия, индийская религия, выступают своего рода спасательным кругом для сохранения связей между Россией и

Индией, островком веры в то, что еще не все потеряно. А их произведения как нельзя лучше знакомят читателя сквозь призму российского общества с частными особенностями индийской культуры, ее философии и религии.

До того, как приступить к основательному анализу работ В.О. Пелевина, хотелось бы также упомянуть и работу В.П. Аксенова «Корабль мира «Василий Чапаев»» (1995 г.). В ней помимо интересной для нас индийской тематики присутствует и Чапаев, который годом позднее станет ключевым персонажем романа Пелевина. О популярности этого «героя масс», «народного любимца» можно долго рассуждать, но в контексте данной работы стоит отметить, что через образ этого героя, с которым знаком каждый, читатель произведений обоих авторов знакомится и с более узкой областью знаний – индийской религией. Только если у Аксенова – это индуизм, у Пелевина – дзэн-буддизм. Сам текст Аксенова написан в гротескной анекдотической форме, главными героями являются бхагаваты, в репликах которых мы можем наблюдать постоянные отсылки от привычных нам названий к тем или иным индийским терминам. Так, город Самара соотносим со «Сваямварой», что трактуется как высшее благо, а жители города выступают носителями мира и добра [Аксенов 1998: 161]. Увидев же монумент Чапаева, бхагаваты, видят в нем «воплощение демонов. Дабы спасти кришнаитов от их запланированного «перевоплощения», которое должно осуществиться после их смерти, гид-переводчик придумывает свою интерпретацию образа Чапаева, подчеркивая, что тот уже утратил свою демоническую природу и сохранился в народной памяти в качестве героя анекдотов.

Иными словами, Аксенов В.П. по-своему, анекдотическим образом, осуществил попытку интерпретации индуистских реалий в рамках постсоветской действительности, попытку показать российскому читателю свое видение проникновения индийских учений в Россию. Схожую интерпретацию образа Чапаева можно обнаружить в культовом романе Пелевина "Чапаев и пустота".

3.2. Индия в творчестве Пелевина В.О.

Виктор Пелевин – автор, в произведения которого с индийской тематикой непосредственно не связаны. Но в то же время его творчество испытывает сильное влияние со стороны философии буддизма. Учитывая, что пелевинские произведения написаны в стиле постмодерна, нельзя не отметить, что в его работах наблюдается противостояние постмодерна – как нового веяния – и буддизма – древней религии [Гурин]. Так, согласно постмодерну, в его произведениях сочетаются высокое и низкое, интеллектуальное и развлекательное, массовое и элитарное. Постмодернизм – это постоянный уход от прежнего, застывшего и устаревшего, это культ денег и престижа, успеха и власти, славы и внешней красоты, это даже, скорее, избегание без видимого выхода. В то время как буддизм – в противовес постмодерну – предлагает своего рода выход, освобождение от обыденного хода вещей, путь нелегкий, но все же возможный.

«Затворник и Шестипалый» — повесть В. Пелевина, впервые напечатанная в 1990 году, главными героями которой вновь выступают животные, наделенные человеческими чертами, переживающие проблемы, которыми обеспокоены люди. Здесь это Затворник, цыпленок-философ, немного освоивший язык «богов» – людей, и Шестипалый, цыпленок, изгнанный из социума из-за своего уродства, который становится учеником Затворника, «духовного учителя». Они сближаются и строят план побега ради спасения жизней.

Что касается сюжетных линий, то в этой повести у автора вновь имеет место несколько реальностей, хотя и упоминается вскользь в словах Затворника:

«— Я пришел сюда из другого мира, — сказал он, — ...Всего я был в пяти мирах. Они такие же, как этот, и практически ничем не отличаются друг

от друга. А вселенная, где мы находимся, представляет собой огромное замкнутое пространство» [Пелевин 2011: 97].

Иными словами, это еще одно произведение Виктора Пелевина, где он, если не подчеркивает иллюзорность привычной реальности, то говорит о цикличности переживаемой жизни, а главные герои находятся на стадии в преддверии «Цеха номер один», после которого жизнь начинается сначала. Герои, сумев выбраться на свободу, смогли прервать эту цепь перерождений, выйти из замкнутого круга. А это и есть одна из основных сюжетных линий, которую мы можем проследить у Пелевина – герой ищет «самого себя», смысл жизни, возможность изменить жизнь, найти гармонию.

Рассказ «Синий фонарь» впервые был опубликован в 1991 году. По сюжету мальчики в пионерлагере перед сном рассказывают друг другу страшные истории про мертвецов. Постепенно, находясь под впечатлением от историй, они начинают задаваться вопросами об иллюзорности их жизни. Ибо мертвецы, по их рассуждениям, могут и не осознавать себя таковыми, не понять, что уже умерли.

Таким образом, здесь вновь идет ссылка к пересечению реальностей, их параллельного сосуществования - хотя это происходит не в столь буквальном смысле, как, например, это происходит, в «Чапаеве и Пустоте».

Рассказ Пелевина «Вести из Непала» (1991) представляет собой переложение «Тибетской книги мертвых», адаптированное к советской действительности. Этот тибетский буддийский текст содержит подробное описание состояний сознания человека с момента его физического умирания до следующего воплощения в новой форме. Персонажи рассказа не могут и поверить, что они уже умерли – они ведь привыкли думать, что после смерти все закончится – и потому по инерции продолжают выполнять давно опостылевшую работу, оформлять никому не нужную стенгазету. В виде репортажа по радио им и предоставляется инструкция, как вести себя в первые сорок дней после смерти. Постепенно все герои рассказа начинают

вспоминать [что они умерли], и всячески стараются спасти себя, «уверить себя, что ничего не произошло» [Пелевин 1991], ошибочно принимая смерть за жизнь. И что самое главное, рассказ заканчивается тем же, с чего был начат – очевидной отсылкой к бесконечности перерождений в колесе сансары.

Любопытно, что природа Непала, описываемая по радио, напоминает родные российские пейзажи, колокольный звон, старушек в церкви. «Одно воспоминание приходит на смену другому, и скоро замечаешь, что думаешь уже не о природном мире Непала, а о том, что православная догматика называет воздушными мытарствами» [Там же].

Несмотря на то, что роман «Чапаев и Пустота» (1996г.) критики называли первым дзен-буддистским романом, в более ранней повести «Желтая стрела» (1993г.) уже явственны отсылки к концепциям индийской философии. Действие повести происходит в поезде, который движется, как говорят персонажи, к разрушенному мосту. Сам поезд олицетворяет собой обычный мир, привычную среду обитания людей – пассажиров поезда. Текст полон аллегорий; в нем неоднократно обыгрывается тематика железной дороги в названиях песен, книг, стихотворений: гипертекст, удачно примененный Пелевиным. Гипертекст – это неотъемлемое свойство литературы постмодернизма, это прямая отсылка к реально существующему тексту.

Так, автор обращает наше внимание на то, что в разных частях поезда одновременно поют одну и ту же песню Б. Гребенщикова «Поезд в огне», отдельные строки которой передают смысл пребывания пассажиров на этом поезде, и, наверное, в соответствии с целью Пелевина, намекают и на «обреченность» нашего существования в имеющейся реальности:

Этот поезд в огне,

И нам некуда больше бежать...

Иной пример обращения к железнодорожной тематике – это цитирование строк стихотворения Николая Гумилева «Заблудившийся трамвай»:

Остановите, вагоновожатый,

Остановите сейчас вагон.

Как уже было сказано в первой части данной работы в это стихотворение отсылает к буддийскому учению о сансаре.

Также в повести упоминается фильм А. Куросавы «Под стук трамвайных колес» (в повести именуется как «Под стук невидимых колес»), снятый по мотивам произведения Акутагавы, название которого на японском словно имитирует звук стучащих колес поезда. Довольно символично упоминание такого рода текстов, поскольку, например, последний повествует о мальчике, мечтающем стать водителем трамвая и о других людях, продолжающих мечтать о чем-то лучшем в противовес их обыденным проблемам. Так и Андрей – главный герой «Желтой стрелы» – все чаще задумывается о возможности сойти с этого поезда.

Несмотря на то, что эта вылазка из поезда буквально равносильна смерти – собственно, потому эта мысль и не приходит на ум рядовому пассажиру – герой хочет с него сойти, узнать, что вне его.

Еще одна отсылка железнодорожной тематике и, что более важно, непосредственное выражение индийских мотивов, присутствует в брошюре «Путеводитель по железным дорогам Индии», которую главный герой случайно находит в поезде. Персонажу этой брошюры «нравится Индия, и «поэтому он по ней и едет» [Пелевин 2011: 64], как он говорит. Половина страниц текста вырвано, потому сложно выстроить целостную картину, но тем не менее, герой брошюры, как и герой Пелевина задается вопросом о целесообразности пребывания в поезде, о причинах, совершаемых день изо дня, действий, и о мире, который, возможно существует за пределами поезда. В последних строках брошюры герой озвучивает своего рода мечту, конечную цель:

«Милость беспредельна, и я точно знаю, что когда поезд остановится, за его желтой дверью меня будет ждать белый слон, на котором я продолжу свое вечное возвращение к Неименовавшему» [Там же: 64].

Примечательным является взгляд на жизнь отдельных «жителей» этого поезда, который для героев повести заменяет весь окружающий мир. Как поясняет Хан, знакомый Андрея, выступающий в роли его духовного учителя, существуют три типа людей. Первые даже не осознают, что они едут в поезде, то есть они даже не задумываются о своей жизни как таковой; для них все идет своим чередом. Вторые – знают, что едут, но не вмешиваются в порядок вещей, просто принимают то, что есть, и не рассчитывают на перемены. Но есть и третий тип людей, которым свойственен третий способ восприятия пребывания на этом поезде, этой жизни: они полагают, что с этого поезда можно сойти; что за его пределами есть что-то другое.

«Остается самое сложное в жизни. Ехать в поезде и не быть его пассажиром, – сказал Хан» [Там же: 22].

Подобного рода рассуждения, а также идеи, выраженные в брошюрке про Индию, безусловно служат подтверждением того, что Пелевину близко буддийское представление о реальности, согласно которому, окружающая человека реальность воспринимается через сеть его фантазий, мыслей, образов, через его сознание, и потому эта реальность есть лишь фантом, воображение: «Есть только сознание, а все остальное, в том числе и мы сами, существует только поскольку, постольку попадает в его сферу» [Там же: 70]. Не существует реальности, независимой от нашего сознания, ибо все, что мы видим, есть лишь порождение нашей познавательной способности.

Другое произведение Пелевина из его первого сборника «Синий фонарь», написанное ранее «Желтой стрелы», но также обращенное к вопросу о подлинности окружающей нас действительности – это повесть «Принц Госплана» (1991 г.). В основу сюжета положена игра «Prince of Persia», бывшая некогда популярной среди российской молодежи, – игра в которую играют и

многие персонажи этой повести. И главный вопрос об иллюзорности реальности возникает оттого, что для героя повести Александра Лапина реальность его как персонажа игры и реальность его личности вне игры, начинают плавно пересекаться. Александр настолько вовлечен в игру, что перестает понимать, где заканчивается мир пикселей, и где начинается мир реальный, и реальнее ли он мира игры?

Своим романом «Чапаев и Пустота» (1996 г.) В. Пелевин весьма удачно уловил настроение начала 90-ых: эпохи разрушения прежних приоритетов и ценностных установок; эпохи глобальных перемен, открытия новых горизонтов и новых ответов на экзистенциальные вопросы. Также этот роман можно считать откликом на масштабную "эзотерическую эпидемию" 90-х годов прошлого столетия. Эзотеризм конца XX века был призван «восполнить недостающие мировоззренческие аксиомы современной науки» [Зорина 2001: 20], касающиеся вечных вопросов о предназначении человека и его месте в мире. Потому неудивительно, что в изобилии присутствующие в романе отсылки к буддизму и мистике, идея иллюзорности окружающей реальности и выдвижение альтернативной, сделали произведение популярным и актуальным. Проблема внутренней свободы, постоянно поднимаемая в произведениях Пелевина, представлена и в этом романе. Речь идет не просто о внутреннем освобождении, но о пути достижения этой свободы, и о том, путь этот находится в самом человеке [Щербин: 2008].

Стоит отметить, что с творчеством Пелевина хорошо знакомы и в Индии, отмечается наполненность его работ отсылками к буддизму: «Влияние буддизма можно проследить во всех работах современного писателя» [Gera 2012], – как отметил профессор русского языка из Тривандрама, ГовинданНэйр. Пелевин писал свои произведения в эпоху серьезных перемен в России, и встревоженный последовавшим беспорядком, он нашел успокоение в буддийском учении.

Главный герой романа, молодой поэт Петр Пустота, поочередно пребывает то в 1918 году, в роли "Петьки" - адъютанта Василия Чапаева, главнокомандующего Красной армией, то в московской психиатрической больнице начала девяностых - в роли пациента. Более иллюзорными читателю могут показаться действия, происходящие в 1918 году, поскольку после первого сеанса в лечебнице события, описывающие прибытие Петра в из Петербурга Москву и знакомство с Чапаевым кажутся бредом во время обострения болезни. Но когда герой засыпает в облики адъютанта Чапаева, то вновь просыпается одним из больных «Психиатрической лечебницы №17». Поэтому можно предположить, что сам автор склонен рассматривать обе реальности в качестве иллюзорных. Неслучайно роману предпослано уведомление, что «Это первое произведение в мировой литературе, действие которого происходит в абсолютной пустоте», возможно, в сознании главного героя – Петра Пустоты.

Очевидно, что понятию пустоты Виктор Пелевин уделяет в романе немалое внимание. Пустота (шуньята) – одно из основных понятий буддизма. В данном романе это слово применяется в значении имени и нарицательного, и собственного: Пустота – это фамилия главного героя романа, и пустота – это ‘место’, куда бежит герой от бесконечного круговорота бытия, от мира иллюзорного; это место, где происходят все события романа; место, куда герой бежит в поисках себя в этом бесконечном потоке.

Петр Пустота, оказываясь то в казарме Чапаева, выступающего своего рода учителем, мистическим гуру Петра, то в психиатрической больнице, где этим же гуру оказывается его лечащий врач Тимур Тимурович, вынужден усомниться, что есть сон, мир иллюзорный, а что – явь, мир реальный. Пожалуй, нет смысла строить догадки, какая из этих реальностей «более реальна», поскольку во время пребывания героя в «одном из филиалов загробного мира», куда его привел барон фон Юнгерн, обе реальности становятся одинаково иллюзорными [Шохина 2006].

«Пустота» у Пелевина — это не ничто, это свобода от клешей (санскр.), омрачающих наше сознание, главная среди которых – неведение (авидья), от которого нужно избавиться. Об этом говорится в одной из дзен-буддийских притч. Когда наливаемый мастером чай, стал перетекать через край, профессор воскликнул, останавливая мастера, на что тот ответил: «Вот как эта чашка, и вы наполнены своими мнениями и суждениями. Как же я могу показать вам дзэн, пока вы не опорожните свою чашку?» [Нелина 1992: 25] Эту же мысль подтверждает, и Петр Пустота: «Поразительно, сколько нового сразу же открывается человеку, стоит только на секунду опустошить заполненное окаменелым хламом сознание!» [Пелевин 2013: 132].

В романе имеются и непосредственные упоминания Будды, и опосредованные отсылки к его учению, иной раз выраженные в большевистской терминологии. Так, во время пребывания Петра в так называемом «филиале загробного мира», барон Юнгern рассказывает ему легенду происхождения эмблемы Ордена Красной Звезды. Горящий огонь он назвал вечным огнем милосердия Будды, а изображенную пентаграмму истолковывал как символ звезды, которую увидел один человек (Будда Шакьямуни), желавший понять, что происходит вокруг, и кто он сам, и в результате достигший просветления, сидя под деревом.

Стоит отметить, что в США перевод "Чапаева и Пустоты" был опубликован под названием «Мизинец Будды» («Budda's Little Finger»), в Англии – «Глиняный пулемет» («The Clay Machine Gun»), а в Шотландии же его перевели как «Перебивая Будду». Помимо всех прочих отсылок к буддизму в этом произведении, Василий Чапаев выступает не только мистиком, учителем Петра, но в какой-то мере даже является воплощением Будды, у которого и хочет чему-то научиться Петр. С самого начала знакомства с Чапаевым Петр, пораженный тем, что тот говорит или делает, хотел понять, кто же Чапаев на самом деле. Но в очередной раз задав ему этот вопрос, он вдруг осекся, и решил больше не требовать объяснений, дабы не портить все: «Но самым поразительным было то, что она [эта мысль] каким-

то неясным способом была передана мне Чапаевым» [Там же: 97]. В конце романа Чапаев поясняет, что по ряду обстоятельств у него оказался мизинец Будды Анагамы, которым тот прежде мог указать на что угодно, и оно сразу исчезало; теперь же этот мизинец находится в глиняном пулемете. Несмотря на то, что Будда с таким именем ни в каких первоисточниках не упомянут – имя лишь выдуманно Пелевиным – “анагамин” с санскрита можно перевести как «тот, кто больше не придет, не вернется» [Торчинов 2005: 69]; то есть тот, кто достиг высшей ступени в Благородном Восьмеричном Пути, освободился от круга сансары.

Идея об иллюзорности всего сущего прослеживаются и в последнем, из опубликованных в XX веке романе Пелевина: романе «Generation «П»» (1999г.). Как сказано в эпиграфе к роману: «Все упирается в деньги, потому что деньги давным-давно уперлись сами в себя». Очевидно, что автор высмеивает складывающийся на постсоветском пространстве культ консьюмеризма. Даже главный герой, постепенно поднимаясь по карьерной лестнице, все больше обезличивается, в банальность превращается сама так называемая русская идея, выраженная словами таксиста: «Мне бы на бензин заработать да на хань, а там что Дудаев, что Мудаев, лишь бы лично меня мордой об стол не били».

Буддийские идеи выражены и в этом романе, пусть и в несколько примитивно: в виде постмодернистской интерпретации феномена рекламы: «С точки зрения буддизма смысл рекламы крайне прост. Она стремится убедить, что потребление рекламируемого продукта ведет к высокому и благоприятному перерождению, причем не после смерти, а сразу же после акта потребления. То есть пожевал «Орбит» без сахара – и уже асур. Пожевал «Дирол» – и вообще бог с белыми-белыми зубами» [Пелевин 2012: 201].

Иными словами, если согласно буддизму возможно переродиться в наиболее благоприятную форму, то на материальном уровне обеспечить это благоприятное перерождение стремится реклама. Если точнее, она

предоставляет различные возможные варианты, то есть цель рекламы в том, чтобы убедить людей, что они несчастны, и что этот продукт может исправить ход вещей, сделать нас успешнее, красивее, удачливее, и так далее. Значит, можно смело утверждать, что реклама вводит нас в заблуждение. В этом ее задача, в этом цель деятельности копирайтеров, одним из которых становится главный герой «Generation «П»» – Вавилен Татарский.

Итак, за его продвижением в должности и мнимым успехом кроется только всеобщая жажда наживы, успеха и прочие потребности и действия, только все больше вовлекающие в колесо сансары. Впрочем, герою свойственна рефлексия, достойная уважения. Пародия на буддийские практики, к которым прибегает Татарский, указывают на то, что герой стремится иначе взглянуть на окружающую его реальность, избавиться от привычного взгляда на мир, посредством самонаблюдения развить внимательность:

«— Есть три буддийских способа смотреть телевизор. В сущности, это один и тот же способ, но на разных стадиях тренировки он выглядит по-разному. Сначала ты смотришь телевизор с выключенным звуком. Примерно полчаса в день, свои любимые передачи. Когда возникает мысль, что по телевизору говорят что-то важное и интересное, ты осознаешь ее в момент появления и тем самым нейтрализуешь. Сперва ты будешь срываться и включать звук, но постепенно привыкнешь. Главное, чтобы не возникало чувства вины, когда не можешь удержаться. Сначала так со всеми бывает, даже с ламами. Потом ты начинаешь смотреть телевизор с включенным звуком, но отключенным изображением. И наконец, начинаешь смотреть выключенный телевизор. Это, собственно, главная техника, а первые две — подготовительные. Смотришь все программы новостей, но телевизор не включаешь. Очень важно, чтобы при этом была прямая спина, а руки лучше всего складывать на животе — правая ладонь снизу, левая сверху. Это для мужчин, а для женщин наоборот. И ни на секунду не отвлекаться. Если так

смотреть телевизор десять лет подряд хотя бы по часу в день, можно понять природу телевидения. Да и всего остального тоже.» [Пелевин 2013: 338]

Все герои Пелевина либо хотят найти выход из окружающей реальности, «Желтая стрела», «Затворник и шестипалый», либо сомневаются в реальности как таковой вообще «Чапаев и Пустота», «Принц Госплана», «Синий фонарь» либо просто пытаются найти смысл во всем происходящем «Generation «П»». Таким образом, в произведениях Пелевина, написанных в постсоветский период, наиболее ярко продемонстрированы отсылки к индийской тематике, в частности, к философии буддизма.

Заключение

Итак, представленная работа посвящена образу Индии в русской литературе XX в. В работе был дан краткий обзор истории индийских мотивов в русской культуре. На примере произведений Николая Гумилева и Константина Бальмонта был проанализирован образ Индии в русской поэзии Серебряного века.

У обоих авторов были выявлены мотивы, связанные с буддизмом, темой переселения душ, а также образом Индии, как «чудесной страны», поистине райской, – образ, который можно обнаружить на протяжении всей истории обращения русских авторов к индийской культуре.

Для характеристики индийских мотивов в литературе в период «оттепели» был рассмотрен роман И.А. Ефремова «Лезвие бритвы», в котором автор продемонстрировал поистине глубокие знания истории Индии и отдельных аспектов индийской философии литературы и духовной культуры. Что же касается третьей эпохи, рассмотренной в данной работе – 90-х гг. XX века, – то здесь был предпринят анализ раннего творчества В.О. Пелевина, в чьих произведениях наиболее ярко представлена исследуемая нами тематика, чье творчество испытывает довольно сильное влияние со стороны дзэн-буддизма. Так, Виктору Пелевину удалось довольно виртуозно продемонстрировать знание основных аспектов индийской философии и религии, в том числе, осведомленность о Благородном Восьмеричном Пути, учении о сансаре, о необходимости освобождения от клешей, затемняющих наше сознание. И конечно же, в его произведениях сделан немалый акцент на возможности параллельного сосуществования нескольких реальностей, на возможности перерождения.

Таким образом, несмотря географические, культурные и политические преграды, на протяжении XX века в русской культуре сохранялся интерес к Индии, и этот интерес находил выражение в произведениях русской литературы, как поэтических, так и прозаических. Более того, этот интерес с

течением времени все больше углублялся, а отдельно взятые авторы демонстрировали свое знакомство с индийской культурой. Их произведения не просто являли читателю образ Индии как "страны чудес», но и знакомили его с азами индийской философии, религии, литературы и культуры.

Список литературы

1. Авилова И. К., Лупарева Е.А. Идеал женской красоты в Индии. Некоторые аспекты проблемы. Журнал «Известия Восточного института». 2007г. №14, Владивосток, С. 274
2. Аксенов В.П. Корабль мира «Василий Чапаев» // Аксенов В.П. Негатив положительного героя. М., 1998. С. 161.
3. Бальмонт К. Д. Белые зарницы. Мысли и впечатления. СПб: М. В. Пирожкова, 1908
4. Бальмонт К.Д. Собрание сочинений. Т. 6. М.: «Книговек», 2010
5. Бердяев Н.А., «Русская религиозная мысль и революция», Париж: Журнал «Версты» №3, 1928. С. 40-62.
6. Бернюкевич Т. В. Буддийские мотивы в лирике К. Бальмонта. Чита: «Гуманитарный вектор», 2010. С. 164-168
7. Бонгард-Левин Г.М. Индийская культура в творчестве К.Д. Бальмонта. // Ашвагхоша «Жизнь Будды». Калидаса «Драмы» Перевод К.Д. Бальмонта. М., 1990. С. 6-30
8. Братчиков С.В. Советско-индийские научные и культурные отношения в 1971-1991 гг. Автореферат диссертации на соискание ученой степени кандидата исторических наук. М., РГГУ, 1995. С.1
9. Гумилев Н. С. Стихотворения и поэмы. СПб: «Советский писатель», 1988
10. Гурин С. Пелевин между буддизмом и христианством // [электронный документ]: <http://pelevin.nov.ru/stati/o-gurin/1.html> (доступ от 24.02.2017)
11. Дхаммапада. М.: Издательство Восточной литературы, 1960 С. 18
12. Еремина О.А. Смирнов Н.Н. Жизнь замечательных людей. Ефремов И.А. М.: Молодая гвардия, 2013.
13. Ефремов И.А. Лезвие бритвы. М.: Эксмо, 2007. С.153

- 14.Ефремов И.А. Тамралипта и Тиллоттама // [электронный документ]: <http://www.rulit.me/books/tamralipta-i-tillottama-download-free-389266.html> (доступ от 15.04.2017)
- 15.Зорина Е.В. Эзотеризм в России XXвека: теоретические и этические параллели. М.: Ежегодник Дельфис, 2001. С. 20.
- 16.Индия встречает друзей. Журнал «Турист» № 1 январь 1989 г. // [электронный документ]:http://much-more.ru/publ/z_t/i/3-1-0-515 (доступ от 16.04.17)
- 17.Исход к Востоку. Предчувствия и свершения. Утверждение евразийцев. // [электронный документ]: <http://nevmenandr.net/eurasia/1921-isxod.php> (доступ от 23.03.16)
- 18.Казин А.Л. Страна будущего. Русская философия и русская политика. // [электронный документ]: <http://www.perspektivy.info/print.php?ID=35960> (доступ от 16.03.16)
- 19.Колобаева Л.А. Концепция личности в русской литературе рубежа XIX–XX вв. М., 1990
- 20.Корчагов Ю. Традиционное кино нетрадиционное. Индия сегодня, приложение к журналу "Азия и Африка сегодня". // [электронный документ]: <http://www.centre.smr.ru/win/facts/india/kino01.htm> (доступ от 14.04.17)
- 21.Лотман Ю.М. О понятии географического пространства в русских средневековых текстах. // Ученые записки Тартуского государственного университета. 181 выпуск. Тарту, 1965. С. 210-216
- 22.Лунев С. Российско–индийские отношения: проблемы и перспективы// [электронный документ]: <http://rossiyanavsegda.ru/read/1394/> (доступ от 14.04.2017)
- 23.Лысенко В.Г. Российские индологи об Индии: цикл популярных лекций. // [электронный документ]: <http://iphras.ru/page20970582.htm> (доступ от 2.05.2017)

- 24.Мережковский Д.С. Пророк русской революции. (К юбилею Достоевского). // Мережковский Д.С. В тихом омуте. Статьи и исследования разных лет. М.: «Советский писатель», 1991. С. 310-350
- 25.Минаев И.П.Об изучении Индии в русских университетах. // [электронный документ]: http://az.lib.ru/m/minaew_i_p/text_1884_ob_izuchenii_indii.shtml (доступ от 25.02.2016)
- 26.Мысли о заведении в России Академии Азиатской. Журнал Вестник Европы. 1811 г. №1, М., 1811
- 27.Нелина В.И. Плоть и кость Дзэн. Калининград: Российский Запад, 1992. С. 25
- 28.Павловский А.И. Николай Гумилев. – В кн.: Гумилев Н. Стихотворения и поэмы. Л., 1988
- 29.Пелевин В.О. Вести из Непала // [электронный документ]: <http://pelevin.nov.ru/rass/pe-vene/1.html> (доступ от 20.03.2017)
- 30.Пелевин В.О. Желтая стрела: повести. М.: Эксмо, 2011. С. 97.
- 31.Пелевин В.О. Чапаев и Пустота М.: Эксмо, 2013. С. 97.
- 32.Пелевин В.О. Generation “П”. М.: Эксмо, 2012. С. 201.
- 33.Подосинов А.В. «Ехorientelux!» Ориентация по странам света в архаических культурах Евразии. Языки славянской культуры. М., 1999
- 34.Пчелинцева К.Ф. Отражение идей Вл. Соловьева в русской поэзии начала XX века. // [электронный документ]: <http://anthropology.ru/ru/text/pchelinceva-kf/otrazhenie-idey-vlsoloveva-v-russkoj-poezii-nachala-xx-veka> (доступ от 20.02.2016)
- 35.Ригведа.«К Соме» (IX, 4). Пер. Т.Я. Елизаренковой. // [электронный документ]: <http://scriptures.ru/vedas/rigveda.htm> (доступ от 04.05.2017)
- 36.Рыбас А.Е., Понятие монголизма в русской философии и культуре. // Россия – Монголия. Культурная идентичность и культурное взаимодействие. СПб Изд-во философского ф-та СПбГУ, 2011. С. 65-89

- 37.Святополк-Мирский Д.П., «Поэты и Россия», Париж: Журнал «Версты» №1, 1926. С. 143-146
- 38.Соколов М. Субкультурное измерение социальных движений – когнитивный подход. // Молодежные движения и субкультуры Санкт-Петербурга. СПб., 1999
- 39.Соловьев В.С., Три разговора о войне, прогрессе, и конце всемирной истории, со включением краткой повести об антихристе и с приложениями. // Соловьев В.С. Соч. В 2 т. Т. 2. М., 1988. С. 635-763
- 40.Стругацкие А.Н., Б.Н. Понедельник начинается в субботу. М.: Детская литература, 1965. С. 11
- 41.Схиммельпеннинкван дер Ойе Д. Навстречу Восходящему солнцу: как имперское мифотворчество привело Россию к войне с Японией. М., 2009
- 42.Танцы на Москва-реке: как Индия в конце 1980-х годов проводила фестиваль в Москве. // [электронный документ]: <http://cruiseinform.ru/news/places/indiya1987/> (доступ от 14.04.17)
- 43.Торчинов Е.А. Введение в буддизм. СПб.: Санкт-Петербургское философское общество, 2005. С.69.
- 44.Фисковец Е.В. Индия в лирике Бальмонта (на материале стихотворения «Майя»). Нижний Новгород: Вестник Нижегородского университета им. Н.И. Лобачевского №6. 2009. С. 116-120
- 45.Хомяков А.С. Соч. В 2 т. Т. 1: Работы по историософии. М.: «Медиум», 1994
- 46.Шахматова Е.В. Метемпсихоз в культуре Серебряного века. Благовещенск: «Религиоведение», 2009. С. 183-196
- 47.Щеглова М.А. Отношения между Россией и Индией после распада СССР. М.: Издательство Олимп. Статья № 8 (11). 2016. С. 67.

- 48.Щербин А. Излечение от внутренней жизни. По роману В. Пелевина «Чапаев и Пустота» <http://pelevin.nov.ru/stati/o-vnutr/1.html> (доступ от 25.03.17)
- 49.Шохина В. <http://pelevin.nov.ru/stati/o-Victoria/1.html#> (доступ от 21.03.17)
- 50.Gera P. Of Buddha's little finger <http://in.rbth.com/amp/355019> (доступ от 20.03.17)
- 51.Neelkant K. Partners in Peace. A Study in Indo-Soviet Relations. Delhi: VIKAS PUBLISHING HOUSE PVT LTD. 1972. С. 79
- 52.Weisman S.R. New Delhi Warms to Soviet Cultural Festival. Special to the New York. // [электронный документ]: <http://www.nytimes.com/1987/11/27/world/new-delhi-warms-to-soviet-cultural-festival.html?pagewanted=all> (доступ от 16.04.17)